Ks. Jerzy BAJDA

ADAM – CZŁOWIEK: TUTAJ LECZ NIE STĄD

Taka jest natura ludzkiego umysłu: poznając prawdę o bycie stworzonym dotyka Prawdy Absolutnej. Człowiek poznaje bowiem prawdę o sobie w aspekcie istnienia, co otwiera jego umysł na tajemnicę Istnienia Absolutnego. Człowiek – capax veri – okazuje się tym samym – capax Dei.

W ŚWIECIE LECZ NIE DLA ŚWIATA

W świetle Księgi Rodzaju Adam, człowiek stworzony na obraz Boży, poszukuje własnej tożsamości i własnego miejsca w świecie stworzonym. Chodzi tu nie tyle o dokładne określenie lokalizacji w sensie fizycznym czy kosmologicznym, ile raczej o odkrycie prawdy bycia stworzonym. Biblia przedstawia ów proces odkrywania sensu istnienia w związku – i na tle – poszukiwania przez Adama istoty podobnej do siebie[1]. Rozpoznawanie podobieństwa i niepodobieństwa świadczy o zdolności do rozpoznawania tożsamości, a więc prawdziwej istoty bytów stworzonych, krócej zaś – o zdolności do poznawania prawdy. Tylko dzięki tej zdolności Adam potrafił odróżnić istotę osobową od istot nieosobowych. Owo poznawanie prawdy podobieństwa i niepodobieństwa świadczy też o specyficznym dla człowieka sposobie odniesienia do rzeczywistości: podstawą prawdy ludzkiego istnienia jest podobieństwo do Boga – bycie kimś podobnym do Boga. Na tym właśnie poziomie znajduje się najgłębsza tożsamość człowieka, rzutując na cały świat prawdy, ku któremu zwraca się jego świadomość. Dlatego też człowiek tylko wtedy w pełni zrozumie siebie, gdy zrozumie do końca prawdę swego podobieństwa do Boga. Poznanie Boga okazuje się więc istotnym warunkiem i źródłem samopoznania człowieka.

W tym kryje się wielka godność podmiotu i wyjątkowość jego zdolności poznawczej. Może się tu jednak kryć również niebezpieczeństwo zatrzymania się na pośrednich, skończonych formach prawdy i piękna, które wcielają w sobie jakieś odbicie absolutnej doskonałości Stwórcy. Człowiek istnieje jakby w podwójnym świecie: jest na ziemi, mieszka wśród istot widzialnych, jednakże jego serce, najgłębsze dążenia wpisane w naturę jego bytu odnoszą go do Boga, kierują go ku światu niewidzialnemu. Miejsce bytowania człowieka, owo ba-

[1] Por. J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 24-30.

nalne „tutaj", nie tłumaczy w żaden sposób istotnego charakteru „umiejscowienia" człowieka. Człowiek jest bowiem związany poznawaną prawdą. Jest to prawda o świecie i o nim samym, lecz prawda ta zarazem – jako prawda właśnie – nie pozwala mu zamknąć się w kręgu rzeczywistości widzialnej. Fakt, że człowiek zmierza do zrozumienia bytu, kieruje jego umysł do źródła wszelkiego zrozumienia – ku Prawdzie Absolutnej. Duchowa wola człowieka pragnie dobra, którego nie odnajduje w świecie widzialnym, poszukuje więc Miłości, która mieszka poza światem.

Równocześnie transcendentna natura prawdy i dobra otwiera w samym człowieczeństwie drogę i wyznacza miejsce spotkania z rzeczywistością, która przekracza świat. Czy jednak człowiek pozostanie wierny światłu, które Bóg ukrył w samym sercu jego istoty? Czy będąc obrazem nie zatraci poczucia więzi z Oryginałem? Problem ten został doskonale zilustrowany przez historię Izraela w naświetleniu św. Augustyna i innych Ojców Kościoła. Człowiek jest niejako skazany na poznawanie wszystkiego przez obraz, w którym zawiera się podobieństwo rzeczy poznawanej. Obraz ten wyjaśnia, w jaki sposób prawda poznawanej rzeczywistości stanowi wewnętrzne wyposażenie umysłu. Czy jednak człowiek nie zatrzyma się na samym obrazie, czy nie zachwyci się samym stworzonym podobieństwem?

Sedno zagadnienia leży na płaszczyźnie istnienia, które wymyka się poznaniu tematycznemu i dlatego człowiek nie może owego istnienia podporządkować kategorii obrazu oraz podobieństwa i zapanować nad nim jako wewnętrzną treścią świadomości. Człowiek przeżywa istnienie i doświadcza go w sposób przekraczający wszelkie poznanie kategorialne. To doświadczenie zwraca człowieka ku rzeczywistości, nad którą nie może zapanować, ponieważ to ona właśnie całkowicie nad nim panuje, wprowadzając zarazem w wewnętrzny świat osoby wymiar transcendencji. Mówiąc prościej: człowiek, będąc stworzonym, istnieje mocą istnienia darowanego. Istnieje „a Deo" i konsekwentnie – istnieje „ad Deum", co po polsku znaczy: „dla Boga, ku Bogu, do Boga". Tak więc punkt ciężkości tego „obrazu i podobieństwa", o którym mówi Biblia, znajduje się po stronie istnienia, które bezpośrednio wskazuje na więź człowieka z Bogiem.

Św. Tomasz z Akwinu podejmuje myśl Augustyna w systematycznym wykładzie na temat celu człowieka. Twierdzi, że „homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem"[2]. Prawdę o tym, że Bóg jest celem człowieka, zachowuje cała tradycja Kościoła zawarta także w dokumentach Soboru Watykańskiego II, gdzie mówi się o głoszeniu tajemnicy Boga, który jest ostatecznym celem człowieka (por. KDK, nr 41). Polskie tłumaczenie dokumentów soborowych niedostatecznie oddaje oryginalny sens łacińskiej formuły: „manifestare mysterium Dei, q u i est ultimus finis hominis". Z oryginału wynika, że to Bóg jest

[2] Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1 c. (dalej: STh).

celem człowieka, podczas gdy tłumaczenie zdaje się sugerować, że cel człowieka jest tajemnicą. Bóg istotnie jest tajemnicą, ale nie dlatego, że jest celem człowieka, lecz dlatego, że jest Bogiem. Naukę o Bogu jako celu człowieka potwierdza także Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (por. nr 3).

O celu stworzonego bytu decyduje oczywiście Stwórca, który zadecydował o zaistnieniu bytu[3]. Wszystko istnieje ze względu na cel wyznaczony przez Boga. Jest nie do pomyślenia, aby jakiś byt nie był skierowany przez Boga do swego celu[4]. To skierowanie tkwi w samym bycie w sposób najbardziej wewnętrzny, zawiera się ono bowiem w samym akcie istnienia, który wyraża i uobecnia działanie samego Boga[5]. Bóg stwarzając przeznacza wszystkie byty do ich celu. Owo skierowanie, a także prowadzenie bytów do celu, jest więc dziełem Opatrzności[6]. Cel, do którego Bóg kieruje byty, ma charakter podwójny. Pierwszy jego wymiar przewyższa miarę i możliwości natury stworzonej: jest nim życie wieczne polegające na oglądaniu Boga. Ten wymiar celowości jest „ponad naturą" jakiegokolwiek stworzenia[7]. Drugi zaś wymiar celu jest proporcjonalny do natury stworzonej i może być osiągnięty przez samo stworzenie siłami własnej natury.

Stworzenie skierowane do życia wiecznego (capax vitae aeternae) jest prowadzone przez Boga bezpośrednio do tego celu – „jakby przez Niego przeniesione", czego uzasadnienie znajduje się w samym Bogu. Bóg bowiem postanowił tak w sposób wolny. Stworzenie znajduje się w stanie zdolności do przyjęcia tego daru (capax), ale nie oznacza to, że może ono dokonać tego własnymi siłami. To uzasadnienie, owa „ratio", która jest w Bogu, polega na miłości. Z niej pochodzi wybór, którego wyrazem jest przeznaczenie (praedestinatio), czyli skierowanie do celu, to jest do życia wiecznego[8]. Ponieważ Bóg miłuje, chce dla stworzenia dobra, czyli zbawienia (życia wiecznego), „nam diligere est velle alicui bonum"[9].

Należy dopowiedzieć, że tym dobrem, którego Bóg chce dla stworzenia, jest On sam: tylko On może być szczęściem człowieka. Św. Tomasz przytacza zadanie św. Augustyna: „Jak dusza jest życiem ciała, tak życiem wiecznym człowieka jest Bóg"[10]. „Solus Deus voluntatem hominis implere potest". Prze-

---

[3] Por. STh I, q. 22, a. 1.

[4] Por. tamże, a. 2.

[5] Por. STh I, q. 8, a. 1.

[6] Por. STh I, q. 23, a. 1.

[7] Por. STh I, q. 12, a. 4.

[8] Por. STh I, q. 23, a. 4.

[9] STh I, q. 20, a. 2, 3.

[10] STh I-II, q. 2, a. 8.; zdanie św. Augustyna z *De civitate Dei*, XIX, 26 w tłumaczeniu Wiktora Kornatowskiego brzmi: „Jak tedy życiem ciała jest dusza, tak szczęśliwym życiem człowieka jest Bóg" (t. 2, Warszawa 1977, s. 436).

znaczenie człowieka do celu, który absolutnie przewyższa jego możliwości, świadczy o tym, jak wysoko Bóg ceni samego człowieka: tutaj więc tkwi fundament wyjątkowego szlachectwa człowieka. Tylko niższe stworzenia osiągają samodzielnie swój cel proporcjonalny do ich natury. Sytuacja metafizyczna człowieka wymaga, aby człowiek był niesiony przez Boga – w przeciwnym razie żyje poza celem, poza życiem i poza sobą.

PRAWDA JAKO DROGA DO CELU CAPAX VERI - CAPAX DEI

Jakkolwiek cel dany człowiekowi przewyższa możliwości jego natury, to jednak w samej naturze kryje się pewna zdolność (capacita) otwarcia się na prawdę, przyjmowania jej na drodze poznania. Chodzi tu o zdolność przyjmowania prawdy, która pozostaje w istotnej relacji do Boga jako celu ostatecznego. Przeznaczeniem człowieka jest poznawanie prawdy, którą jest Bóg: widzenie Bożej Istoty. W pewien sposób domaga się tego sama natura umysłu, który poznając jeden aspekt prawdy, dąży do poznania całej prawdy. Poznając bowiem, że istnieje przyczyna określonego skutku, którym jest stworzenie, nie osiąga uspokojenia dopóty, dopóki nie pozna istoty tej przyczyny.

W rzeczywistości umysł nie zadowala się stwierdzeniem, że istnieje przyczyna, i dąży do jej poznania w sposób adekwatny. Poznaje przecież jeden z aspektów tej przyczyny, który polega na tym, że jej istoty nie może ogarnąć własnym światłem. Nie może więc jej poznać wyczerpująco. Poznaje, że istota tej przyczyny jest dla niego niepoznawalna ze względu na jej nieskończoność. Jest to najwyższy punkt, do którego może się wznieść umysł ludzki: poznać istnienie Przyczyny Nieskończonej oraz poznać, że jej istota oddziela się od stworzonego umysłu granicą nieskończoności. Jest to też źródłem swoistego „paradoksu człowieka" i może częściowo tłumaczyć istnienie skrajnych postaw ludzkiego umysłu wobec tajemnicy Boga.

Taka jest natura ludzkiego umysłu: poznając prawdę o bycie stworzonym dotyka Prawdy Absolutnej. Człowiek poznaje bowiem prawdę o sobie w aspekcie istnienia, co otwiera jego umysł na tajemnicę Istnienia Absolutnego. Człowiek – capax veri – okazuje się tym samym – capax Dei. Zachodzi tu głęboka analogia między sposobem poznania a sposobem istnienia: poznając siebie w prawdzie, poznaje w swej istocie – i w swoim istnieniu – odblask Bożej prawdy (veritatis splendor) – jest przecież obrazem Boga. Dlatego swoją istotą wskazuje na Boga, będąc promieniem Jego chwały. Jedynie w tej prawdzie Obrazu człowiek poznaje siebie i jest tożsamy z sobą. Prawda Obrazu mówi o jego początku i o jego celu poprzez to wszystko, co stanowi jego tożsamość; i odwrotnie, to wszystko, kim człowiek jest i przez co jest, wskazuje na Boga i zwraca go ku Bogu. Człowiek, który otrzymał siebie od Boga, może być

w pełni sobą tylko przez oddanie się Bogu. Człowiek powinien być zwrócony Bogu, podobnie jak zwraca się dług miłości: jest to dług, który nigdy nie ustaje[11].

Skierowanie człowieka do celu obejmuje zarówno jego rozum, jak i wolę. Poznanie rozumowe jest konieczne, aby wola mogła odnaleźć swój kierunek dążenia na gruncie prawdy. W ten właśnie sposób dążenie woli uzyskuje cechę wolności odpowiadającą godności osoby. Życie wieczne (szczęście wieczne) polega nie tylko na aktywności umysłu (poznaniu Boga jako celu), lecz także na posiadaniu Boga jako Dobra Nieskończonego i obecnego, czyli na zjednoczeniu przez miłość, co właśnie jest dziełem woli[12].

Zjednoczenie z Bogiem w życiu wiecznym jest czymś „supra naturam", ale nie jest czymś, co byłoby poza zasięgiem pragnienia istoty rozumnej. Każde stworzenie dąży do własnej doskonałości (do pełni bytu), która jest jakimś podobieństwem do doskonałości Boga, i pragnie dobra, które jest w jakimś stopniu odbiciem dobroci samego Boga. Tym samym – pośrednio – każde stworzenie dąży do Boga i pragnie Boga przez to, że pragnie dobra proporcjonalnego do swej natury. Człowiek zatem dąży do Boga i pragnie Boga na mocy transcendencji dobra, podobnie jak poznaje Boga na zasadzie transcendencji prawdy. Człowiek pragnie tego dobra, które poznaje, i w taki sposób, w jaki je poznaje, a właśnie natura poznania zwraca człowieka ku Dobru[13].

W dążeniu do Boga zaangażowane są rozum i wola. Dążenie to wynika z najgłębszych pokładów natury ludzkiej rozumianej jako obraz Boga. Dlatego właśnie człowiek pragnie działać na podobieństwo Boga. Mówi o tym św. Tomasz: „Natura rozumna upodabnia się do Boga najbardziej pod tym względem, że Bóg samego siebie poznaje i miłuje. Dlatego obraz Boga w człowieku może być pojmowany podwójnie: Po pierwsze w ten sposób, że człowiek posiada naturalną zdolność (aptitudinem) do poznawania i miłowania Boga, a ta zdolność zasadza się na samej naturze umysłu, która jest wspólna wszystkim ludziom. Po drugie [podobieństwo wyraża się w tym], że człowiek rzeczywiście, aktualnie względnie habitualnie Boga poznaje i miłuje, choć dzieje się to niedoskonale. Jest to obraz wyrażający podobieństwo (confirmation) uzyskane przez to, że Boga aktualnie poznaje i miłuje doskonale, i tu mamy na uwadze obraz, któremu odpowiada podobieństwo chwały (similitudo gloriae)"[14].

W tym najwyższym stopniu człowiek nie tylko poznaje i miłuje Boga, ale jednoczy się wewnętrznie z Jego poznaniem i miłością w sposób absolutnie przekraczający możliwości natury ludzkiej. Natura ludzka nie zostaje przekreślona, naturalne zdolności poznania i miłowania nie zostają wyłączone, lecz

---

[11] Zagadnienie to od strony teologii powołania jest kompetentnie przedstawione w encyklice *Veritatis splendor*, nr 19-21, passim.

[12] Por. STh I, q. 4, a. 3.

[13] Por. STh I, q. 44, a. 3.

[14] STh I, q. 93, a. 4.

zostają podniesione i wypełnione łaską przebóstwiającą. Na tym poziomie zjednoczenia z Bogiem człowiek nie przestaje być sobą, lecz doskonalej sobą się staje, ponieważ przez absolutny dar staje się jedno z Bogiem. Boga nie można poznać „od zewnątrz", można Go jedynie widzieć „od wewnątrz". Jego Boskim poznaniem i Jego miłością, czyli ostatecznie przez Słowo Wcielone, w Duchu Świętym. „Obraz Boży" odnosi człowieka nie tylko do „Istoty Bożej", lecz także do „Trójcy Osób"[15].

Aktywność człowieka na tym poziomie przestaje być znakiem i dążeniem, staje się natomiast oddaniem się Bogu i zarazem przyjmowaniem Nieskończonego Daru Boga. Jest to właśnie pełnia aktywności, będąca zarazem pełnią spoczynku. Im bardziej więc człowiek zbliża się do Boga, tym bliżej jest siebie, tym bardziej jest w zgodzie ze sobą. Paradoks ten znajduje swój negatywny profil w sytuacji grzechu: człowiek odchodzący od Boga oddala się od siebie w płaszczyźnie prawdy i dobra.

ZAGUBIENIE PRZEZ GRZECH

Można mówić o głębokim tragizmie grzechu, w którym kryje się podwójne zło: człowiek utraciwszy Boga, traci równocześnie samego siebie. Staje się dla siebie obcy (wyalienowany), zagubiony, jest wrogiem samego siebie. Działanie sterowane logiką grzechu jest zdradą samego siebie pod pozorem rewindykacji własnej autonomii. To zbłądzenie staje się paradoksalnie możliwe właśnie dzięki temu, że człowiek nosi w sobie ukrytą iskrę boskości. Stąd pochodzi łatwość poddania się pokusie zawartej w kłamliwej obietnicy: „będziecie jako bogowie". Człowiek dostrzegający migotliwy promyk tej iskry wybiera jednak drogę w przeciwnym kierunku: oddala się od Boskiego ognia i pogrąża się w ciemnościach. Chce własnymi siłami wykrzesać ten ogień, ale podjęte w tym kierunku wysiłki nie otworzą bram życia wiecznego, lecz przeciwnie, zostawią po sobie popioły. Człowiek, który zamknął się przed Bogiem, zamknął się przed życiem i przed sobą, natomiast otworzył się na sugestię idącą od ojca kłamstwa, która od „grzechu początku" idzie poprzez dzieje, łudząc obietnicą samoubóstwienia[16].

Jest godne zastanowienia, że człowiek poróżniony z Autorem wszelkiego bytu traci zaufanie do rzeczywistości i chętnie otacza się wytworami własnej wyobraźni. Na miejsce tego, co jest, wprowadza stworzoną przez siebie fikcję; nie chce poznawać rzeczywistości, lecz w akcie buntu usiłuje ją „zmieniać" (według znanej reguły Marksa). Lękając się prawdy człowiek tworzy fikcje

[15] Por. tamże.

[16] W sposób głęboki przedstawia to zagadnienie encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 35-38.

i atrapy: namiastki kultury, religii, filozofii, moralności, prawa. Odrzuciwszy prawo Boże, sam tworzy „prawo", dla którego wymaga posłuchu: według Pascala jest to „jedna z najśmieszniejszych rzeczy w świecie"[17]. Rozum zostaje zmuszony do adoracji kłamstwa, absurdu i nicości. Zamiast dobra – ideałem staje się wolność czynienia zła; zamiast piękna – przedmiotem zachwytu staje się brzydota metafizycznego grymasu i karykatury. Miejsce religii zajmuje ateizm, miejsce Boga – podobno człowiek? Człowiek grzechu czyni z siebie boga przez zaprzeczenie prawdy „Tego, który jest".

W tym kontekście czymś zastanawiającym jest nie tylko zjawisko ateizmu, lecz także próba jego interpretacji dopatrująca się w nim elementów pozytywnych, mniej lub bardziej naturalnych. Pojawiła się hipoteza, że „ateizm to przede wszystkim świadectwo. Świadectwo, że człowiek ma prawo i potrafi żyć nie tylko wbrew Bogu czy w buncie przeciw Niemu, lecz także b e z Boga i p o m i m o Boga [...], że człowiek potrafi Boga zneutralizować, uczynić nieważnym, obcym i zbędnym. Ateizm pokazuje, że dla człowieka możliwe jest odnalezienie sensu istnienia (przynajmniej w najbardziej osobistym, subiektywnym odczuciu) p o z a jakimkolwiek odniesieniem do Transcendencji i Nieskończoności [...] Zdaniem W. Pannenberga ateizm współczesny wyrasta głównie z głęboko zakorzenionego w człowieku (jak głoszą Feuerbach, Nietzsche, Marks czy Sartre) poczucia wolności: wolności, która ma wykluczać się z istnieniem jakiegokolwiek Boga rozumianego czy to jako Stwórca człowieka, czy jako prawodawca moralny. Oznaczać to ma, że prawdziwie ludzkie, w pełni godne życie musi dla człowieka oznaczać całkowitą negację jakiejkolwiek formy transcendencji"[18].

Taka świadomość identyfikująca się z pozytywnym ateizmem jest dokładnym zaprzeczeniem właściwego człowiekowi porządku myślenia, który kieruje umysł ludzki ku poszukiwaniu ostatecznych źródeł bytu, prawdy i dobra. Zdolność poznania prawdy i kierowania się w wolności ku transcendentnemu dobru zawsze była dla człowieka dotykalną granicą oddzielającą go od świata istot nierozumnych. Szczytem przewrotności filozofii ateizmu jest dążenie do tego, aby tę granicę zatrzeć. Jest to filozofia, która odsłania wewnętrzną logikę grzechu. To grzech jest aktem buntu nie pozwalającym na to, aby Bóg był sobą, aby był „Tym, który jest".

Ujawnia się tu najbardziej tragiczny przejaw zagubienia człowieka, o czym w sposób wnikliwy pisze Pascal. Autor ten ujmuje sytuację człowieka wieloaspektowo, pokazując fakt rozminięcia się kierunku jego istnienia i myślenia, jak też podstawowe zagubienie człowieka pomiędzy dwiema nieskończonościami

[17] B. P a s c a l, *Pensèes et opuscules*, wyd. M. L. Brunschvicg, Paris 1904, nr 393 (tłumaczenie – J. B.).

[18] Teorię tę referuje i komentuje I. Ziemiński w recenzji pracy W. Pannenberga *Człowiek, wolność, Bóg*, Kraków 1995. Recenzja nosi tytuł *Religijny sens ateizmu*, „W drodze" 1996, nr 7, s. 95-98.

oraz implikacje epistemologiczne zawierające się w tajemniczym dla człowieka istnieniu w jedności ciała i ducha[19]. Oczywiście całe szlachectwo człowieka opiera się na zdolności myślenia, która służy do tego, aby odnaleźć Boga. Niestety, mądrość tę osiąga tylko pewna grupa ludzi: ci są szczęśliwi i mądrzy, ponieważ Boga znaleźli i służą Mu. Inni zajmują się szukaniem Boga, ale Go nie znajdują i dlatego, mimo iż są mądrzy, są nieszczęśliwi. Inni wreszcie ani nie szukają, ani nie znajdują i dlatego są zarówno głupi, jak i nieszczęśliwi[20].

Według Pascala poznanie prawdy zależy od miłości do prawdy. Ci, którzy nie kochają prawdy, chętnie powołują się na tłum przeczących, znajdując w tym pretekst, by prawdę odrzucić[21]. Inną przeszkodą w poszukiwaniu prawdy o Bogu jest lęk, który pochodzi z postawy wątpienia. Dobry lęk pochodzi z wiary i łączy się z nadzieją. Człowiek wierzący lęka się utracić Boga. Wątpiący lęka się, że mógłby Go znaleźć[22]. Niektórzy mają za złe Bogu, że się ukrył. Należałoby jednak Bogu dziękować za to, że się tak bardzo odsłonił, oraz za to, że nie objawia się pysznym, mędrkom, niegodnym Boga tak bardzo świętego[23]. Księga Eklezjastesa pokazuje, że człowiek bez Boga pogrążony jest w totalnej niewiedzy i że jest bardzo nieszczęśliwy[24]. Pomimo wszystko wielkość człowieka dochodzi do głosu w tym, że potrafi on sobie uświadomić fakt, że jest nędzarzem[25]. „Wszystkie nędze nawet potwierdzają jego wielkość. Są to nędze wielkiego pana, nędze zdetronizowanego króla"[26]. Człowiek doświadcza wewnętrznej wolności między rozumem a namiętnościami, dlatego jest wewnętrznie podzielony i staje się przeciwnikiem samego siebie[27].

Ludzie, którzy chcą tej walce położyć kres i ustanowić pokój, dzielą się na dwie grupy. Jedni chcą pozbyć się namiętności i być jak bogowie. Inni zaś chcą wyrzec się rozumu i być na podobieństwo zwierząt. Ale ani jednym, ani drugim nie udaje się to do końca[28]. Tak więc „człowiek nie wie, dokąd się udać. W sposób widoczny zabłąkał się i zagubił swoje prawdziwe miejsce bez możności odnalezienia go. Poszukuje go z niepokojem i bez powodzenia wśród nieprzeniknionych ciemności"[29]. Oczywiście „jest dość światła dla tych, którzy chcą widzieć, i dosyć ciemności dla tych, którzy chcą czegoś przeciwnego"[30].

---

[19] Por. P a s c a l, dz. cyt., s. 72.
[20] Por. tamże, s. 257.
[21] Por. tamże, s. 261.
[22] Por. tamże, s. 262.
[23] Por. tamże, s. 388.
[24] Por. tamże, s. 389.
[25] Por. tamże, s. 397.
[26] Tamże, s. 398.
[27] Por. tamże, s. 412.
[28] Por. tamże, s. 413.
[29] Tamże, s. 427.
[30] Tamże, s. 430.

Człowiek jest dla siebie zagadką pełną sprzeczności, jest nierozwiązalnym paradoksem, jeśli usiłuje się go wytłumaczyć samym rozumem i w kontekście widzialnej natury. Pascal udziela twardej nauczki zarówno „bezsilnemu rozumowi" („raison impuissante"), jak i „głupiej naturze" („nature imbecile"), jako zasadom interpretacji ludzkiego bytu, i wypowiada rozstrzygające zdanie: „dowiedz się, że człowiek nieskończenie przewyższa człowieka, i naucz się od swego Mistrza, jaka jest twoja prawdziwa kondycja (condition), której nie znasz. Słuchaj Boga"[31].

Klasycznym obrazem ukazującym sytuację człowieka po jego upadku jest przypowieść o synu marnotrawnym. Ten obraz ewangeliczny przekracza płaszczyznę czysto filozoficzną i skupia się na tych cechach, które wiążą się z relacją człowieka do Boga jako Ojca. Tragizm sytuacji człowieka polega na utracie więzi z Ojcem i w konsekwencji – na utracie domu, ojczyzny, dziedzictwa, wspólnoty, której ośrodkiem jest ojcowska miłość. Bez tego wszystkiego człowiek jest sierotą, tułaczem, wygnańcem, niewolnikiem, więźniem świata rządzonego prawem zimnego rachunku[32].

Oprócz sieroctwa Biblia wskazuje na jeszcze inną cechę człowieka: staje się on kimś, kto się ukrywa, kto ucieka przed Bogiem, a konsekwentnie przed prawdą i przed sobą samym, homo absconditus: „Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie [...] skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: «Gdzie jesteś?» On odpowiedział: «Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się»" (Rdz 3, 8-10). Ewangelia św. Jana zawiera kapitalny komentarz do tego faktu: „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu" (J 3, 19-21).

Istnieje radykalna różnica znaczeń między określeniami: „Deus absconditus" i „homo absconditus". „Bóg ukryty" to ten, który tak bardzo przybliża się do człowieka, że wypełnia najgłębszą przestrzeń jego bytu, najbardziej intymne wnętrze osobowe, do którego nie sięga naturalna zdolność poznawcza człowieka. Bóg ukrywa się w człowieku w taki sposób, że przekracza wszelkie „granice kontrolne", znajdując się absolutnie poza zasięgiem ludzkiego wzroku, także duchowego. Bóg bowiem jest obecny i działa w samym akcie istnienia, przez który człowiek po prostu jest. Człowiek zostaje w pewnym sensie wewnętrznie „oblężony" miłującą obecnością Boga, która konstytuuje w osobie ludz-

[31] Tamże, s. 434.

[32] Aspekt sieroctwa człowieka w następstwie grzechu poruszył Ojciec Święty w homilii z 29 IX 1996, *Poznawać sercem*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 17(1996) nr 11-12, s. 50n.

kiej jej najgłębszy rdzeń tożsamości, jej własne i niepowtarzalne „ja", będące metafizycznym, a zarazem mistycznym zaproszeniem do wiecznego dialogu z Boskim „Ty". Dlatego człowiek może przyjąć swoją stworzoną egzystencję jedynie wraz z całą jej wewnętrzną tajemnicą, natomiast jeżeli próbuje rozdzielić to, co Bóg związał, traci wszystko. To także pokazuje, dlaczego tak naprawdę przed Bogiem nie można uciec. Człowiek nie może się ukryć przed Bogiem – może się jedynie ukryć w Bogu, gdzie jest jego prawdziwy dom i ojczyzna.

Człowiek usiłujący ukryć się przed Bogiem wpada w sidła różnych ciemnych sił: kłamstwa, własnej słabości i nędzy. Nędza człowieka sprawia, iż jest on niegodny Boga, a równocześnie stanowi osobliwą szansę ze względu na Miłosierdzie zniżające się do człowieka, aby uczynić go godnym łaski. Pascal wyraża to tak: „Człowiek nie jest godny Boga, lecz nie jest niezdolny, aby stać się godnym. Byłoby czymś niegodnym Boga, aby łączył się z nędznym człowiekiem, lecz nie jest rzeczą niegodną Boga podnosić człowieka z jego nędzy"[33]. Człowiek uciekający przed Bogiem, ukrywający się przed Jego miłością, zmuszony jest kochać własną nędzę, kochać ciemności i niewolę, w której się dobrowolnie pogrąża. To jest największa nędza. Być dzieckiem Boga i zgodzić się na to, by być tylko niekoniecznym elementem ekosfery kruchego globu, który jest mizernym pyłkiem w Kosmosie.

SZANSA POWROTU

Człowiek zagubiony, oddalony od Boga, wciąż ma szansę powrotu, pod warunkiem, że pójdzie po tych śladach, które Bóg zostawił w jego sercu i w jego sumieniu. Oczywiście podstawowym warunkiem jest Boża inicjatywa zbawcza, będąca treścią Ewangelii. Bóg chce zbawić człowieka z pełnym respektem dla prawdy, którą wszczepił w jego byt w dniu stworzenia. Innymi słowy, Bóg wymaga od człowieka, aby podjął wysiłek myślenia i poznawania prawdy. Nadprzyrodzoność nie unieważnia rozumu, lecz go oczyszcza i uszlachetnia. Drugi warunek jest nieco trudniejszy: Bóg wymaga pokory. Człowiek musi przyjąć prawdę objawioną, która nie pochodzi od jego rozumu, lecz przychodzi jako dar, jako światło z góry, dzięki któremu rozum może uzyskać konieczne dla zbawienia poznanie, którego nie mógłby nigdy zdobyć o własnych siłach. Człowiek ma odtąd poznawać Boga przez „posłuszeństwo Słowu". Jest to jedyna droga otwierająca powrót do Boga, a zarazem umożliwiająca człowiekowi powrót do własnej prawdy: tej prawdy, którą Bóg objawił człowiekowi w Chrystusie (por. *Redemptor hominis*, nr 9-10).

Wiara jest łaską także dla rozumu, który pozostawiony własnym siłom nie byłby zdolny poznać pełni prawdy. Przeszkadzają mu bowiem różne subiek-

[33] P a s c a l, dz. cyt., s. 510.

tywne przesądy i aprioryczne założenia, nawet podświadome, które najczęściej są odpowiedzialne za postawę ateizmu postulatywnego („lepiej, żeby Boga nie było"). Znaczną przeszkodę stanowią różnorakie uwarunkowania kulturowe, ideologiczne, światopoglądowe, które nadają myśleniu ludzkiemu formę parafilozofii lub wręcz mitologii. W rezultacie negacja Boga dokonuje się mechanicznie, bez jakiejkolwiek rewizji przesłanek.

Inną przeszkodą jest zubożenie doświadczenia antropologicznego lub jego zafałszowanie, a nieprawdziwy obraz człowieczeństwa rzutuje na obraz Boga. Przede wszystkim przyczyniają się do tego fałszywe teorie na temat natury sumienia i wolności. Wreszcie na drodze do prawdy stoi jako przeszkoda zacieśnienie doświadczenia metafizycznego (względnie egzystencjalnego), nie pozwalające dostrzec pełnego stanu życia (istnienia) z powodu zawężenia perspektywy poznawczej do przemijającego strumienia czasu. Śmierć rzuca cień absurdu na rzeczywistość życia (por. *Evangelium vitae*, nr 7-8), co z kolei nasyca lękiem doświadczenie istnienia i prowokuje irracjonalny odruch samoobrony przed Bogiem, którego istnienie jest odbierane jako zagrożenie.

Czego więc wolno oczekiwać od filozofii, która wierzy w poznawczą moc rozumu? Czy taka filozofia może prowadzić do teizmu jako swojej konkluzji? Czy można przyjąć ambiwalencję dążenia umysłu i równowartość konkluzji wzajemnie sobie przeczących – a zatem absolutny relatywizm? A więc czy prawda zgadza się z Bogiem, czy Mu zaprzecza, to jest: czy ma prawo teoretycznie Mu zaprzeczyć?

Twierdzę, że prawdziwa filozofia nie tylko formułuje pytanie, ale także je rozwiązuje na podstawie danych dostępnych rozumowi bezpośrednio lub pośrednio, dzięki refleksji filozoficznej myślicieli, przedstawionej w obiektywnie sprawdzalnych teoriach (systemach). Dzieje filozofii świadczą o tym, że z biegiem czasu rośnie nie tylko suma pytań (które wynikają głównie z jednego źródła: jest nim problem człowieka), lecz także suma przemyśleń prowadzących do prawidłowych rozwiązań owych pytań. Pytania, które wynikają z rzeczywistości, które są pytaniami o rzeczywistość, powinny znaleźć odpowiedź mieszczącą się w ramach rzeczywistości. Odpowiedzią taką nie może być przeczenie, gdyż ono niczego nie wyjaśnia ani nie zawiera w sobie poznania rzeczywistości, o którą pytamy. Jeśliby więc jakiś filozof poszukujący odpowiedzi na pytanie o źródła wszelkiego bytu doszedł do konkluzji, że Boga nie ma, to należy stwierdzić, że nie znalazł właściwej odpowiedzi, gdyż przeczenie nie jest odpowiedzią na pytanie o rację bytu.

Tego rodzaju przeczenie jest swoistym faktem psychologicznym i prowokuje kolejne pytanie – pytanie o przyczynę negacji. W rozwiązaniu problemu Boga przeczenie nie jest poznaniem, jest jedynie brakiem poznania lub świadectwem błędu w procesie poznania. Pytanie metafizyczne jest pytaniem o przyczynę bytu, która może być tylko bytem (Bytem). W żadnym razie nie może być nicością, gdyż nicość nie może pełnić roli przyczyny: może być jedy-

nie racją wyjaśniającą brak czegokolwiek. Nicość w istocie nie może być treścią świadomości poznawczej, nie może być przedmiotem poznania, a tym bardziej nie może być ostatnim słowem filozofii.

Wracając do pytania: czy filozofia musi prowadzić do teizmu? należy odpowiedzieć, że „nie musi", gdyż niektórzy filozofowie nie dochodzą do konkluzji teistycznej. Dzieje się to nie z winy filozofii, lecz z powodu błędów metodologiczno-formalnych lub w wyniku przyjęcia apriorycznych, subiektywnych założeń, z góry wykluczających wniosek stwierdzający istnienie Boga. Przykładem takiego błędnego rozumowania, przybierającego pozory filozofii, jest następujący schemat myślowy, obecny w popularnym w swoim czasie podręczniku filozofii marksistowskiej autorstwa Adama Schaffa: prawdziwy światopogląd opiera się na nauce; nauka zaś stwierdza, że istnieje tylko materia; zatem Bóg nie istnieje. Pominięto w tym rozumowaniu ukrytą przesłankę, według której jedynym źródłem poznania jest taka „nauka", którą tenże światopogląd uznaje za naukę. W ten sposób powstaje doskonały „circulus vitiosus", w którym z góry zacieśnia się proces poznawczy do ram myślowych zapewniających zamierzony a priori wynik. Tego rodzaju filozofię można i trzeba przyjmować jedynie swoistą „wiarą", która jest osobliwą formą autoalienacji umysłu[34].

Filozofia nie prowadzi automatycznie do teizmu, ponieważ w procesie poznania zaangażowany jest nie tylko rozum, ale cały człowiek. Człowiek zaś potrafi sterować myśleniem – lub ktoś inny potrafi kierować procesem jego myślenia – przez uruchomienie potężnych motywacji egzystencjalnych typu irracjonalnego (na przykład strach, namiętność, interes). Filozofia może jednak prowadzić do teizmu i w wielu przypadkach tak się dzieje, choć nie bez domieszki różnych niejasności lub nieprawidłowości. Ab esse ad posse... A zatem może i powinna prowadzić do Boga, ponieważ ma dane, aby to osiągnąć, pod warunkiem jednak przestrzegania reguł myślenia, co wymaga także pewnej postawy moralnej określanej jako miłość dla prawdy[35].

Niedoskonałość poznania filozoficznego, złożoność problemów stojących przed człowiekiem i żywotna doniosłość prawd ostatecznych przemawiają za tym, że Objawienie stało się moralnie konieczne, aby wszyscy łatwo i bez błędu mogli poznać prawdy, od których zależy zbawienie. Jednak Bóg, objawiając siebie, nie zwolnił ludzkiego rozumu od wysiłku, lecz postawił mu nowe zadanie. Jest nim przyswojenie i zrozumienie prawd objawionych, których przyjęcie

[34] Jeśli chodzi o problem filozoficznego poznania Boga, cenne materiały znajdują się w pracy zbiorowej wydanej na ATK, prezentującej dorobek interesującego sympozjum. Por. *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1992.

[35] Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na wnikliwą analizę przeprowadzoną przez Edwarda Nieznańskiego na temat filozofii Leszka Kołakowskiego. Por. E. Nieznański, *Mit o mitach*, w: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, s. 250-261.

następuje nie w wyniku racjonalnego uzasadnienia, lecz w akcie posłuszeństwa wiary w Słowo głoszone przez Kościół.

Wiara nie wyręcza więc rozumu, lecz stanowi dla niego łaskę, światło, a także lekarstwo, aby mógł przyjąć prawdy nie tylko przewyższające jego siły naturalne, lecz także te dostępne naturalnemu poznaniu. Te ostatnie dzięki Objawieniu otrzymują szczególny status: nie przestając być nadal przedmiotem filozofii, stają się równocześnie treścią wiary. W Chrystusie Bóg objawił człowieka człowiekowi (por. KDK, nr 22). A cóż jest bliższe poznaniu ludzkiemu niż sam człowiek?

Dla człowieka Chrystus jest drogą i prawdą. Dlatego Kościół jest pielgrzymowaniem ku Pełni, która pochodzi z góry. Istotną rolę w tym pielgrzymowaniu spełnia wiara, nadzieja i miłość, bez których człowiek nie może wrócić nie tylko do Boga, ale i do siebie.